



Hegel'de Tanrı Bilgisi

Knowledge of God in Hegel

Hüseyin Çetin¹



¹(Doktora öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: H.Ç. 0000-0003-4748-8018

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hüseyin Çetin
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

E-posta/E-mail:

huseyin.cetin@ogr.iu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 23.11.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
23.11.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
16.12.2022

Kabul/Accepted: 24.12.2022

Atıf/Citation: Çetin, Hüseyin. "Hegel'de Tanrı Bilgisi" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 57 (2022): 85-100.

<https://doi.org/10.26650/arc.1208861>

öz

Hegel'in, dizgesinde mantık bilimi ve doğa bilimi kısımlarından sonra gelen tin bilimi (tin felsefesi) kısmındaki öznel tin ve nesnel tinden geçerek ulaştığı mutlak tin aşaması, kendini üç aşamada ortaya koymuştur. Bunların ilki sanat ikincisi din ve üçüncüsü felsefedir. Hegel, mutlak tinin gelişiminin ikinci aşaması olan dini de *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde din kavramı, sonlu dinler ve mutlak din olarak aşamalandırmıştır. 1827 yılındaki *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde din kavramı Hegel tarafından yine üç aşamada değerlendirilir. Bunlar Tanrı kavramı, Tanrı bilgisi ve kültürdür. Bu çalışmanın odaklandığı kısım din kavramı dahilindeki Tanrı bilgisidir. Dinde Tanrı olarak ortaya çıkan mutlak tin, bu biçimiyle dinin de tek içeriğidir. Hegel için böylesi bir içeriğe ilişkin bilgi de ne salt iman ya da dolaysız bilgi ile ne de rasyonel teolojinin anladığı akılla olanaklıdır. Tanrı'ya yükseliş dolaysız bilmeden başlayan ama orada kalmayan, duygu, tasarım ve düşünme aşamalarına ilerleyen bir yükseliştir.

Bu çalışmada Hegel'in Tanrı bilgisi üzerine sunduğu görüşler gösterilmeden önce Tanrı bilgisine ilişkin kendisinden önceki görüşler ve Hegel'in bu görüşlere getirdiği eleştirilere değinilmiştir. Hegel bu görüşlerden özellikle rasyonel teoloji ile Kant'ın Tanrı bilgisi anlayışına ve Jacobi'de öne çıkan dolaysız bilgiye dayalı anlayışa bir yanıt vermek istemektedir. Çalışmada bu görüş ve eleştirilerin ardından Hegel'in kendi dizgesindeki Tanrı bilgisi anlayışı incelenmiştir. Tanrı bilgisi kapsamında dinsel bilincin üç biçimi yani duygu, tasarım, düşünme biçimleri ve bunların Tanrı ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu anlamda çalışmanın amacı da Hegel için Tanrı'ya dair bilginin olanaklı olduğunun ve bunun dinsel bilincin üç biçimi olan duygu, tasarım ve düşünme biçimlerinde incelenebileceğinin gösterilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tanrı, din, mutlak, tasarım

ABSTRACT

The Absolute Spirit stage, which Hegel reached after passing through the Subjective Spirit and Objective Spirit in the Science of Spirit (Philosophy of Spirit) sections in Hegel's system, manifested itself in three stages, the first of which is art, the second is religion, and the third is philosophy. Hegel, in his Lectures on the Philosophy of Religion, divided religion, which is the second stage of the development of the Absolute Spirit, into stages such as the concept of religion, finite religions, and absolute religion. In his Lectures on the Philosophy of Religion in 1827, the concept of religion is again evaluated by Hegel in three stages, which are the concept of God, knowledge of God, and cult. The focus of this study is the knowledge of God within the concept of religion. The Absolute Spirit, which appears as God in religion, is also



the only content of religion in this form. For Hegel, knowledge of such content is not possible either by pure faith or by reason understood by rational theology. The elevation to God is an elevation that begins without immediate knowing but does not stay there, progressing to the stages of feeling, representation, and thinking.

In this study, before the views of Hegel on the knowledge of God are shown, the views of his predecessors on the knowledge of God and Hegel's criticisms of these views are mentioned. From these views, Hegel especially wants to answer the rational theology and Kant's understanding of God and Jacobi's understanding based on immediate knowledge. In the study, after these views and criticisms, Hegel's understanding of the knowledge of God in his system was examined. Within the scope of God's knowledge, three types of religious consciousness are discussed: feeling, representation, and thinking, as well as their relationship with God. In this sense, the aim of the study is to show that the knowledge of God is possible for Hegel and that this can only be examined in the three forms of religious consciousness, feeling, representation and thinking.

Keywords: Hegel, God, religion, absolute, representation

EXTENDED ABSTRACT

According to Hegel, the absolute Spirit reveals itself in three stages: art, religion, and philosophy. All of them, in their way, take the absolute as their content. For this reason, Hegel understands the Absolute and God as the same thing. In religion, the absolute Spirit manifested itself as God. However, the foundation on which religion whose main subject is God is built will be possible with the consciousness of God, because according to Hegel, it is like God to announce itself. So God is not incomprehensible, if not, it is because consciousness is not yet in the stage of mind. To the consciousness in the stage of mind, God is self-evident. For this reason, Hegel criticizes the common understandings of his time that have the opposite view. Rational theology makes possible the knowledge of the existence of God with the proof of God's existence. To dwell on the knowledge of God's existence, according to Hegel, is to reduce God to an empty abstraction. In this regard, rational theology provides no information about God. However, Hegel regards these proofs as valuable because they are the result of a desire to know God. Kant, on the other hand, in the context of his critical philosophy, says that the information provided by these proofs is not about God, but about the idea of God in man. Hegel also rejects his idea, which he thinks limits knowledge. Jacobi and those who emphasize immediate knowledge also strictly distinguish between mediation and immediacy. For Hegel, however, God can be known when it is understood that mediation and immediacy are one as much as they are different. These views and criticisms form the background of what Hegel wants to achieve with his approach to the knowledge of God, namely that God is not close to being known. According to Hegel, when the consciousness of God is reached, in other words, when the religious consciousness is reached, it is now possible to talk about man's knowledge of God. In this consciousness, the knowledge of God is explained in forms of feeling, representation, and thinking. In the person who starts with direct knowledge, there is still the knowledge that God exists here, but when this is overcome, the feeling about God occurs. The first form we encounter here is feeling. At the stage of feeling, God appeared in man as feeling. The idea that religion is a matter of the heart comes from this form. Still, the stage of feeling is far from confirming its content. The content

of the feeling may be something other than God, and it does not say anything about the truth of the content of the feeling. In feeling, then, everything about god has become contingent. Thereupon, Hegel switches to the form of representation, at which stage it has become possible to talk about God. Religions use various symbols and metaphors, which is possible through representation. In this respect, representation includes this unique way of expressing religion. Yet the content of religion is not here in its true form. This is possible only in the form of thinking. When it comes only to the form of thinking, the reality of its content has also become necessary. In thinking, unlike representation, a basic determination is a necessity. Thus, the existence of God and the knowledge of what God is are both necessarily so in the form of thinking. In this context, the study consists of two main parts. In the first part of the study, it is shown how the common views on the knowledge of God in Hegel's period were understood and described by Hegel. Then, his criticisms of these views were put forward. In the other part of the study, it was tried to show what Hegel himself thought about the knowledge of God. While creating the study, I tried to be faithful to Hegel's expressions. It was possible to see a concrete form of his philosophy of religion view through lectures on the philosophy of religion he gave in Berlin, which was published as a book after his death. Another importance of these lectures is that Hegel's ambiguous style of expression, which is often criticized, has left its place for a clearer and more understandable expression. Apart from this, the religion part, to which he devoted a long chapter in the *Phenomenology of Spirit*, is also useful for learning his views on religion. In addition, in terms of explaining the relations of art, religion, and philosophy with the truth, it is possible to identify his ideas on this issue in various paragraphs in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and *Science of Logic*. The primary source for this study will be *Lectures on the Philosophy of Religion*.

Giriş

Hegel'e göre mutlak tin sanat, din ve felsefe olmak üzere üç aşamada kendini açar. Hepsini kendine özgü biçimde mutlak kendilerine içerik olarak alırlar. Felsefenin nesnesi mutlaklığın gelişimidir yani o, mutlak gerçekle ilgilenmektedir. Dinin nesnesi ise mutlak gerçek olarak ele alındığı sürece Tanrı'dır. Bu açıdan Hegel dinin ve felsefenin nesnesinin aynı olduğunu söylemektedir.¹ Dinde mutlak tin kendini Tanrı olarak ortaya koymuştur. Ancak esas konusu Tanrı olan dinin üzerine kurulacağı temeller, düşünmenin Tanrı'ya ilişkin bilince varması ile mümkün olacaktır çünkü Hegel'e göre Tanrı'nın kendisini bildirmesi onun doğasında vardır. O halde Tanrı anlaşılabilir değildir, eğer anlaşılıyorsa bu bilincin henüz akıl aşamasında olmamasından kaynaklanmaktadır; akıl aşamasındaki bilinç için Tanrı apaçıktır. Tanrı'ya ilişkin bilince varıldığında yani diğer bir deyişle dinsel bilince varıldığında artık insanın Tanrı'ya dair bilgisinden söz edilebilir. Bu bilinçte Tanrı bilgisi iman, duygu, tasarım ve düşünme biçimleriyle açıklanır.

Bu çalışma iki temel parçadan oluşmaktadır. Çalışmanın ilk kısmında Hegel'in döneminde Tanrı bilgisine ilişkin öne çıkan görüşlerden genel hatlarıyla bahsedilmiş, bu görüşlerin kendisi tarafından nasıl anlaşıldığı gösterilmiş ve onun bu görüşlere getirdiği eleştiriler ortaya konulmuştur. Çalışmanın diğer kısmında ise Tanrı bilgisi konusunda Hegel'in kendisinin ne düşündüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma oluşturulurken Hegel'in kendi ifadelerine sadık kalınmaya gayret edilmiştir. Hegel'in ölümünden sonra kitaplaştırılarak yayınlanan Berlin'de verdiği din felsefesi dersleri aracılığıyla onun din felsefesi görüşünün somut bir şekli görmek mümkün olmuştur. Bu derslerin diğer önemi ise Hegel'in sıklıkla eleştirilen muğlak görünümü anlatım tarzının burada yerini daha açık ve anlaşılır bir anlatıma bırakmış olmasıdır. Bunun dışında *Tinin Fenomenolojisi*'nde uzunca bir bölüm ayırdığı din kısmı da yine onun din üzerine görüşlerini öğrenmek açısından faydalıdır. Erken dönem yazılarının haricinde de sanat, din ve felsefenin hakikatle olan ilişkilerini açıklaması bakımından *Mantık Bilimi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde çeşitli paragraflarda bu meseleye ilişkin fikirlerini tespit etmek mümkündür. Bu çalışmada birincil kaynak olarak çoğunlukla *Din Felsefesi Dersleri* temel alınacaktır.

1. Hegel'in Döneminde Tanrı Bilgisine İlişkin Öne Çıkan Anlayışlar ve Hegel'in Bu Anlayışlara Eleştirileri

Felsefede, Kant'ın aklın sınırlarını sorgulaması ve bu yolda fenomen-numen ayrımına gidilmesi sonucunda, bilginin fenomenal alana ait olarak görülmesi yaygınlaşmış ve bu noktada fenomenal alanın dışında kalan Tanrı'nın, bilgi ile uzlaşmazlığına dikkat çekilmiştir. Böylece tanrısızlığın bilgisinden söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Bu durumda iman, hakikatin bilgisine bir ölçüde işi bitmiş ve duygu alanına çekilmek dışında yapacağı bir şey kalmamıştır. Kant ile rasyonel teolojide Tanrı'nın varlığına dair bilgi olduğu iddia edilenlerin söz gelimi Tanrı kanıtlamalarının esasında böyle olmak yerine yalnızca aklın kendisine ait, akıldan türemiş

1 G. W. F. Hegel, *Anabatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2014, 41.

olarak değerlendirilmesi ve gerçekte Tanrı'ya dair bilgi olmadıklarının gösterilmesi söz konusu olmuştur. Kısacası Kant'tan itibaren "akıl, Tanrı hakkında hiçbir şey bilemez" görüşü ve bu görüşten türetilebilecek sınırlarda bir din ve Tanrı kavrayışı söz konusudur. Bu bağlamda iki temel yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi rasyonel teoloji yahut diğer adıyla aydınlanma teolojisidir. Bu teoloji Aydınlanma düşüncesiyle uyumlu olarak bütün ölçütünü akıl olarak ele aldığı için her şeyi akla dayandırarak açıklama gayesindedir. Rasyonel olmayan duygu, iman gibi kavramlar ise bu teolojide dışlanmış vaziyettedir. Yine akli olarak Tanrı'nın varlığını ispat gayesi taşıyan Tanrı kanıtlamaları da bu teolojinin bir ürünüdür. Ancak Aydınlanma teolojisinin yanında Aydınlanmaya bir tepki olarak Romantikler sürekli mutlağı gündeme getirmişlerdir. "Onlara göre, söz konusu olan, rasyonel teolojinin Kantçı çözümlemesi ve aklın basit sınırları içinde, programı doruk noktası kabul edilen bir dinin dışlanmasıdır. "Tanrı'nın nasıl geri getirileceğini" bilmektir."² Aydınlanma karşıtı bu filozoflarca dolaysız bilmenin öne çıkartıldığı duygu, his ve iman gibi kavramları merkeze alan görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan Hegel'in özellikle 1824 *Din Felsefesi Dersleri*'nde dikkatini verdiği Schleiermacher ve 1827 *Din Felsefesi Dersleri*'nde ele aldığı Jacobi öne çıkmaktadır.³ Burada Hegel'in kendi Tanrı bilgisi görüşünün arka planını oluşturması bakımından genel hatlarıyla bahsedilecek olan görüşler de Aydınlanma düşüncesi dahilinde rasyonel teoloji ve Kant'ın görüşleri ile Aydınlanma karşıtı olarak Jacobi'nin dolaysız bilmeyi, imanı öne çıkartan görüşleri olacaktır.

1.1. Rasyonel Teoloji ve Kant'ta Tanrı Bilgisi

Aydınlanma ile birlikte aydınlanma teolojisi yani rasyonel teoloji çerçevesinde Tanrı'nın doğasına ilişkin bütün içerikler yadsınmıştır. Tanrı'ya ilişkin söylenebilecek yegâne şey de onun var olduğu bilgisi olarak belirlenmiştir. Hegel içinse bu şekilde ele alınan Tanrı ölüdür, yani boş ve içeriksizdir; yalnızca bir soyutlamadır. Hegel bunu şöyle ifade etmektedir:

Tanrıyı bilemeyeceğimizi söylemek veya Tanrının yüce bir varlık olduğunu söylemek aynıdır. Bildiğimiz sadece Tanrının var olduğunun bilgisi olduğu sürece Tanrı soyutlamadır. Tanrıyı bilmek kesin ve somut bir Tanrı kavramına sahip olmak anlamına gelir.⁴

Hegel rasyonel teolojinin Tanrı'yı içeriksiz bir soyutlama haline getiren bu yaklaşımının yalnızca akıl kavramına ilişkin bir karışıklığı ortadan kaldırmak adına ele alınmasını gerekli görmektedir çünkü rasyonel teoloji de kendini kendi anladığı şekliyle bir akıl düzlemi üzerinde konumlandırmaktadır. Hegel kendisini konumlandığı akıl düzleminin, rasyonel teolojinin aklından farklı olduğunu göstermek istemektedir. Hegel'e göre rasyonel teolojinin akli sorunludur çünkü bu anlayış aklı aklın karşısına getirmekte ve felsefeyle mücadele etmektedir; tam da bu

2 Jean François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2011, 112.

3 Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 64-65.

4 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume I, Introduction and The Concept of Religion*, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Ed. P. C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1984, 127.

sebeple Tanrı'yı da içeriksiz bir soyutlamaya indirgemektedirler.⁵ Onun içinse dinin esasındaki yaklaşım kesinlikle Tanrı'ya ilişkin bütün içerikleri yadsıyan yaklaşım değil tam tersine Tanrı'yı bilmeye yönelen yaklaşımdır.

Aydınlanma teolojisinin bu özelliklerine karşılık Hegel, tinin kendisinin bilgisi olarak dinin, ortaya çıktığı her biçiminde de insan bilincinin en yüksek ya da nihai alanı olduğu vurgusunu yapar; onu mutlak sonuç ve insanın mutlak hakikat bölgesine sığradığı alan olarak tanımlar.

Hegel için söylenebilir ki o, Tanrı'nın, karşıtların birliğinin kavranmadığı bir sözde rasyonel düzlemde tutulmasına karşıdır. Ona göre “akla uygun” olan problemlidir ve dinsel alanın korunması mutlağı biçimlendirmeye yetenekli bir akılı öne süren rasyonel yaklaşımların incelenip aşılmasıyla mümkündür: “Akıl temelli, ondan türetilmiş bir Tanrı bilgisi felsefenin en yüksek problemidir.”⁶ Bu açıdan, *Din Felsefesi Dersleri* kapsamında, rasyonel teolojinin akılı ile kendi anladığı akıl arasında bir ayrıma gitme mecburiyeti hissetmiştir. Amacı bir din felsefesinin akılla ilgili olması ve bu anlamda kendisine rasyonel teoloji diyen teolojinin akıl anlayışının kendisinin anladığı akıldan farklı olduğunu göstererek kendi din felsefesinin bu akli temelde kurulmadığını ifade etmektir. Rasyonel teoloji yani “*Vernunfttheologie*”, kendisinin akılı (*Vernunft*) esas alan bir teoloji olduğunu iddia eder. Oysa Hegel için bu teoloji, kendisinden önceki teolojilerden hiç de farklı olmayan biçimde basit akıl yürütmeye dayalıdır ve anlama yetisinin ayırıcı kategorilerini kullanmaktadır. Yani rasyonel teoloji her ne kadar akıl temelinde olduğunu iddia etse de ayıran ancak birleştirmeyen, salt çözümleyici anlama yetisinden (*Verstand*) öteye geçmemektedir. Hegel'in din felsefesi için temel aldığı akıl (*Vernunft*) ise tek-yanlılıkları aşan, bütünsel kavramsal düşünme anlamında bir akıldır.⁷ Hegel'in göstermek istediği aslında Tanrı'nın varlığını bildiğimiz anlamda aklın egemenliğine veren, onu ispatlayan, kanıtlayan ve akıl ile mutlağı salt ayrı şeyler olarak düşünen Orta Çağ düşünürlerince temelleri atılıp Descartes'a kadar devam eden düşüncenin terk edilmesi gerektiği idi.⁸

Nitekim Kant'ın bu türden düşünceleri ortadan kaldırdığını da belirtmiştir çünkü Kant Tanrı'nın varlığını akıl ile ortaya koyma girişimlerinin gerçekte hiç de Tanrı'yla değil sadece akılla ilgili olduğunu, teorik (spekülatif) akıl bağlamında Tanrı'nın bilgisinin olanaksızlığını ortaya koymuştur böylece rasyonel teolojinin bu yaklaşımının yersizliği de ortaya konulmuştur. Ancak Hegel bununla tatmin olmuş değildir çünkü Kant “Tanrı hakkındaki bilgi sisteminin Tanrı hakkındaki bütün mümkün bilginin toplamına değil, fakat sadece insan aklının Tanrı noktasında karşılaştığı şeye delalet” ettiğini düşünmektedir.⁹ Hegel için Kant'ın yaptığı şey, yani “inanca yer açabilmek için bilgiyi yadsımak”, Tanrı'nın bilgisini de yadsımadır.¹⁰

5 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 126.

6 J. A. Leighton, “Hegel's Conception Of God”, *The Philosophical Review* 5-6, Kasım 1896, 601.

7 Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 59.

8 Elbette onların da yapmak istedikleri konusunda uzlaşmaktaydı çünkü Tanrı'nın akli düzlemde çıkarılması Hegel'in de istemediği bir şeydi ancak Hegel kendisini onların akıl, bilgi düzleminde ayırmaktaydı. Hegel'in bilmesi, onların özne ve nesneyi konumlandırışlarından dolayı, onların bilmesinden farklıydı.

9 Immanuel Kant, “Felsefi Teolojiye Giriş” çev. M. S. Reçber, *Felsefe Dünyası* 40, Şubat 2004, 150.

10 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 117.

Kant'ın anlayışına göre din meselesindeki esas sorun dinin nesnesinin insan aklının sınırlarını aştığına ilişkin iddiaların temellendirilmesindeki yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Onun açısından kendisinin dönemine kadar bütün sistemler insanın bilişsel kapasitesinin sınırlarını anlamada pek başarılı olmuş değerlerdir. Bu sebeple o, insan zihninin yetilerini eleştirel bir incelemeye tabi tutarak aklın sınırlarını ortaya koymayı dener. Ancak bu şekilde neyin bilinebileceği ortaya koyulabilecektir. Kant'a göre yalnızca tasarımda verili olan şeyler bilgi nesnesi olabilirler; mümkün tasarım olmayan şeylerse bilinemezler.¹¹ Bunlar da Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür.¹² Bunları kanıtlamak ise mümkün değildir çünkü duyu alanını aşmaktadırlar. Böylece Kant fenomen ve numen yani tasarım ve kendinde şey ayırımına gider. Fenomenler mümkün deneyimin nesnelere olabilecek şeyler iken ve bu şekilde bilgi mümkün olmuş iken diğeri yani numen mümkün deneyimin değil yalnızca düşüncenin nesnelere olabilecek şeylerdir. Şeyleri algılamaksızın kendinde şeyler olarak düşünebiliriz ama onları asla o şekilde bilemeyiz. Kant'ın yaptığı bu ayırmada Tanrı da numenin alanına girer. Duyusal deneyim yoluyla Tanrı'yı bilmek Tanrı duyusal deneyimi aştığı için olanaksızdır. Bu anlamda metafizik bakış açısından Tanrı bilinemezdir.¹³ Yine de Kant bütünüyle Tanrı'dan vazgeçmiş değildir. Tanrı'nın varlığının bilgisine sahip olmasak da Tanrı'nın var olduğu inancı mümkündür. Bunu temellendirmek için Kant akli teorik (spekülatif) ve pratik olarak ikiye ayırır. Tanrı'nın bilinemezliğine ilişkin yaklaşımı da bu noktada olumlu bir tavra bürünür. Teorik akılda erişilemeyen Tanrı pratik akılda kazanılacaktır.¹⁴ Tanrı inancı pratik akıldan kaynaklanmaktadır ve temeli de ahlaktır. Kant'ın bu girişimi onun pratik aklın postulatları öğretisiyle anlaşılır. Ona göre Tanrı'nın varlığı, insan özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü insan aklıyla bilinebilir ya da kanıtlanabilir değildir ancak etik için onların kanıtlamaya gerek duyulmaksızın kabul edilmesi, doğru varsayılması yani birer postulat olarak ele alınması zorunludur.¹⁵ Ona göre insanın eylemlerinin amacı mutluluktur. Ahlaki dünyanın bir anlam ifade edebilmesi için ahlak yasasına uygun olarak davranmayı istenilir kılan ahlaki eylemlerimiz ve mutluluk arasında bir karşılıklılık olduğunu kabul etmek gerekir. İnsan sonlu bir varlık olduğu için erdem ve mutluluğun daima birlikte olduğu bir dünya yaratamayacağının farkındadır ve bunun sonucunda evreni bu şekilde yaratan ve yöneten bir varlık yani Tanrı düşüncesini bir postulat olarak almak zorundadır. Evreni mutluluk ile ahlaki eylemin mükemmel bir uyum içinde olduğu üzere şekillendirmiş bir yüce varlığın var olduğuna inanmamız gerekir. Tanrı'nın varlığı postulatı da böylece Kant'ın "en yüksek iyi" düşüncesinden kaynaklanır. Erdemli eylemi ödüllendirebilecek bir varlığın bulunması insanın ahlaki eylemi için temel motivasyondur.¹⁶ Tanrı varsayımı olmaksızın ahlaki yasalar hiçbir bağlayıcılığı olmayan "beynin boş uydurmaları" olacaktır.¹⁷

Hegel'e göre bu yaklaşımıyla Kant, rasyonel teolojinin yanlışlığını ortaya koymuş ancak kendisi de hataya düşmüştür. Onlardaki problemleri Tanrı ve insan ayırımından kurtulamamış,

11 John Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2022, 62-63.

12 Kant, *Critique of Pure Reason*, 116-117.

13 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 62-63.

14 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 65-66.

15 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 66.

16 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 67-68.

17 Kant, *Critique of Pure Reason*, 680.

yalnızca insan aklını Tanrı'ya kapatmakla yetinmek suretiyle Tanrı'nın varlığına dair bilginin zeminini ortadan kaldırmıştır. Hegel ise ne dünyayı aklında belli sonluluklarla yaratan Tanrı görüşünü ne bilinçli bir şekilde doğal süreçleri yöneten Tanrı görüşünü, ne Tanrı'nın sadece doğa olduğu görüşü, ne de Tanrı'nın dünyanın dışında doğaüstü bir varlık olduğu görüşünü kabul etmektedir.¹⁸ Onun için "Tanrı, olan her şeyin kendi kendini belirleyen ve merkezi kendi olan bütünüdür yani en yüksek birliktir."¹⁹ İnsani ve tanrısal iki gerçeklik, iki us, iki tin konumlandırmak ya da Kant'ın yaptığı gibi insanın aklını Tanrı'dan ayırmak imkansızdır.

Birbirinden mutlak olarak farklı, özleri birbirine karşıt iki akıl veya iki tin var olamaz; tanrısal ve insani akıl, tanrısal tin ve insani tin olamaz. İnsan aklı -onun tinsel bilinci, onun özünün bilinci- genel olarak akıldır, insanda tanrısal olandır ve tin, Tanrı'nın tini olduğu dereceye dek yıldızların, dünyanın ötesinde bir tin değildir. Aksine, Tanrı mevcuttur, her yerde her zaman bulunandır ve bütün tinlerin içindeki tin olarak var olur. Tanrı yaşayan bir Tanrı'dır, etkilidir, tinde etkin ve mevcuttur.²⁰

Hegel Kant'ı, Aydınlanma düşüncesindeki din eleştirilerinde yer alan Tanrı'ya dair bilginin imkansızlığını ifade eden bütün iddiaların sorumlusu olarak görmektedir. Onun için Kant'ın girişimi Tanrı'nın insanın tüm bilmesi ve faaliyetinden ayrılması anlamına gelmektedir. O, bu anlayış dahilinde Tanrı duyu algısının nesnesi olmadığından deizmdeki gibi soyut ve boş bir Tanrı kavramına ulaşılabileceğini düşünüyordu.²¹ Hegel'e göre Kant'ın tanrısal kavramı tıpkı onun iyi kavramı gibi soyuttur. Ona göre hakikat soyut veya tümel bir öge barındırabilir ancak aynı zamanda kendini gerçekleştirmeli ve tikelliğin gerçekliğiyle ilişkide olmalıdır.²²

1.2. Dolaysız Bilme ve Jacobi'de Tanrı Bilgisi

Hegel, dinin ne olduğu sorusuna dolaysız bilmeyi öne çıkartan anlayışın sıklıkla verdiği yanıtın insanın, Tanrı'yı doğrudan bilmesi ve onu kendi bilincinde kavraması olduğunu düşünmektedir. Bu sayede de doğrudan bilme yani iman da Tanrı'yla ilişkili düşüncelerin, onun varlığı ve ne olduğuna yönelik düşüncelerin kaynağı olarak görülebilir.

Tanrı konusunda bu yaklaşımın temsilcilerinden Hegel'in de dikkatini çeken ve eleştirdiği düşünürlerden birisi Jacobi'dir. Jacobi bu anlayışında başlangıçta Tanrı'nın bilinemezliği ve kanıtlanamazlığı konusunda Kant ile anlaşmaktadır. Yani Kant'ın Tanrı'nın varlığının bilinemezliğini işaret eden ayrımını kabul edip ancak onun postulatlar teorisini reddederek onun yerine dolaysız bilmeyi öne çıkartmaktadır. Tanrı'yı bildiğimiz anlamda akli olarak kanıtlamaya çalışmak onu başka şeye bağlamak böylece ateizme, fatalizme ulaşmak anlamını taşımaktadır. Jacobi rasyonel teolojinin bu yaklaşımının yanı sıra Kant'ın pratik aklın postulatları önerisini de sorunlu görür. Çünkü orada Tanrı bir idea haline getirilmiş olup böylece ahlaki hayatı olanaklı

18 Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 575-576.

19 Leighton, *Hegel's Conception Of God*, 601.

20 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 130.

21 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 73-74.

22 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 76.

kılmak için bir aracı, yardımcıya indirgenmiş vaziyettir.²³ Oysa Tanrı, “benden bağımsız olarak vardır ve hiç de isteklerimin ve düşüncelerimin basit bir yansımasına indirgenemez.”²⁴

Aydınlanma düşüncesinin öne çıkardığı rasyonalist ve bilimsel açıklamalar Jacobi için ikinci düzey bilme türüdür. Bilmenin daha üst çeşidi ise Tanrı ve özgür irade gibi konular hakkında konuşulduğunda kullanılır. Bu konularda felsefi açıklamalar yapma girişimleri, bunları çözülecek problemler gibi görme yanlışı bu daha üst bilme türünü gölgelemektedir. Oysa Jacobi için burada dolaysız kesinlik vardır ki buna “iman” denir. Bu bilmenin en yüksek biçimidir.²⁵ Dolaysız bilme yahut iman, insanın dış dünyayla ilk karşılaşmasından itibaren vardır. İnsanın kendi varlığını bilmesi, dış dünyadaki şeyleri bilmesi öncelikle bu imanı gerektirir; insan bunların hiçbirini kanıtlamaz ancak bunlara dair dolaysız bilgiye sahiptir. Bu sebeple bilimsel anlamda açıklayıcı aklın bilmesi ikinci düzeydir, iman ise bütün bilmenin zeminidir. Jacobi için “iman her şeyin kendisiyle başladığı ilk elden kesinliği verir.”²⁶ Ona göre Tanrı’nın varlığı ve özgür irade insanın en derin ve en doğal kanaatlerindedir. Bu kanaatleri kabul ettiğimiz zaman da insan aklının güçlerinin sınırları olduğunu da kabul etmek gerekir; çünkü akıl bunları açıklayamamakla kalmaz dahası bu en derin insani inançlarla çatır. Bu inançlar felsefeyle temellendirilemezler; ancak bir iman sıçraması aracılığıyla kabul edilmelidir.²⁷ “Kısacası, Jacobi’ye göre iman, genel olarak varlıkla çeşitli biçimlerde birleşmemizin ilk bilincine varmaktır; tanrısal ya da dünyevi realitelerin var oluşunu bizim dışımızda bize verebilen başka hiçbir yol yoktur.”²⁸

Ancak Hegel, dolaysız bilgiye dayalı teolojinin bu yaklaşımını bir önyargı olarak görmektedir. Ona göre bu yaklaşım “en yüce veya dini içeriğin kendini tinin kendisindeki insana açmasını; tinin kendini tinde, benim kendi tinimde ortaya koymasını, imanın köklerini içsel benlikte veya en çok ben olanda bulmasını, benim en içteki özümün ondan ayrılmaz olmasını imlemektedir.”²⁹ Bu prensip doğrultusunda da dini iman, dışarıdan elde edilmiş bir bilgi olarak görülmeyle yalnızca doğrudan bilme, sezgi ile açıklanmaktadır. Hegel bu prensibin, daha da öteye giderek Tanrı’nın kavranmasına, bilinmesine karşı çıktığını yalnızca dolaysız bilme noktasını önemseydiğini ifade eder. Dolaysız bilme noktası ise insanın, Tanrı’nın ne olduğunu söylemesine olanak sağlamaz. Aksine o aşamada insan Tanrı’nın yalnızca var olduğu bilgisiyle yetinmek durumundadır ki böylelikle o noktada Tanrı’ya ilişkin tasarım henüz kısıtlıdır. Tanrı tasarımı dolaysız bilme aşamasında eksiktir ve burada durmak istemekse Tanrı’ya ilişkin tasarımın eksik kalmasında ısrar etmekten, onu içerikten mahrum bırakmak istemekten başka bir şey değildir.³⁰ Tanrı’ya dair dolaysız bilgi, Tanrı’nın ne olduğunun yanıtını verirse dolaylı bilmeye götüreceğinden, yalnızca “Tanrı vardır” ifadesinde kalmıştır. “Böylece Tanrı dinin nesnesi olarak kesinlikle genelde Tanrıya, belirsiz duyulur üstüne sınırlanmış ve din ise içeriğinde minimuma indirgenmiş olur.”³¹

23 Raymond Vancourt, “Hegel’in Din Felsefesi”, *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2001, 60.

24 Vancourt, *Hegel’in Din Felsefesi*, 60.

25 Stewart, *An Introduction Hegel’s Lectures on the Philosophy of Religion*, 88-89.

26 Vancourt, *Hegel’in Din Felsefesi*, 60.

27 Susan Neiman, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 149-150.

28 Vancourt, *Hegel’in Din Felsefesi*, 61.

29 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 160.

30 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 161-162.

31 Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, 158.

Hegel'in Jacobi ve dolaysız bilgiyi merkeze alan anlayış için eleştirisinin esası dolaysız bilginin dolaysız olandan ayrı düşünülemediği ile ilgilidir. Dolaysız bilgi ve dolayım kesin bir biçimde ayrı olarak ele alınmıştır. Bu teolojide dolaysız bilgi, dolayımı dışarıda tutmak suretiyle insanı mutlağa götürmektedir. Oysa dolaysızlık dolayım ile birlikte. Dolaysızlık ve dolayım ayrı oldukları kadar ayrılmazdır.³²

Hegel'e göre bu yaklaşımın temsilcileri Tanrı hakkındaki felsefi düşünceye, felsefenin en yüksek türü olarak din felsefesine karşı sonlu düşünceleri, ilişkileri, kategorileri kullanırlar. Bu tür sonlu biçimlerden dolayı da felsefeye cephe alırlar. Hegel bunları, bilmenin dolaysızlığıyla ilgili görür ve din noktasında artık çoktan aşılmış olması gerektiğini söyler. Ancak ona göre genelde insanlar kavrama karşı çıkmak için kendini o kategorilere dayandırır. Oysa bu kategoriler bilincin olgusudur; hakikatin değil sadece fenomenlerin bilgisi için geçerlidir ve dinde de ilgilenilen mutlak içeriktir, fenomen değil. Sözde felsefeye karşı koyulan sebep olan kategoriler ve biçimler kabaca, düzgün anlaşılardan kullanıldığı için bu ayrımların kimsenin bilmediği yeni bir şey olduğu zannedilir.³³ Halbuki sonlu ve sonsuz, özne ve nesne, dolayım ve dolaysız gibi kavramların birbirlerinden ayrı şeyler oldukları bilinmeyen bir şey değildir. Bilinmesi gereken esas şey bu ikiliklerin ayrı oldukları kadar ayrılmaz olduklarıdır. Hegel bu ayrı olanların birliğinin doğal fenomenlerde de rastlandığı halde bunun düşünce için kabul edilmemesini saçma bulmaktadır. Hegel bunun için ayrı olanların ayrılmazlığını mıknaş kutupları ve gökyüzü – yeryüzü ikiliklerine benzeterek açıklar. Mıknaşın iki kutbu da birbirinden farklı olsa da aynı zamanda birbirinden ayrılmazdır, bir bütündür. Aynı gökyüzü ve yeryüzünün farklılıkları için de söylenebilir. Hegel bu noktada iki şey arasındaki farklılıkları yadsımamakta ancak bu doğru olduğu halde aksinin de aynı anda doğru olduğunu söylemektedir. Buna göre de dolayım ve dolaysız bilginin farklı olduğunu kabul etmekle beraber bir araştırmayla bu ikisinin ayrılmaz nitelikte oldukları da görülebilir. Din felsefesinin konusunun da bu tek-yanlı biçimlerden kurtulmaksızın doğru biçimde ele alınamayacağı açıktır.³⁴

Hegel bununla dolaysız bilginin dolayım olandan ayrı olarak düşünülemediğini ifade eder. Hiçbir şey tek-yanlılıkları çerçevesinde gerçek olamaz, aksine birlikteliklerinde o şeylerin gerçekliğinden söz edilebilmektedir. Yalnızca ayrı şeyler olarak görüldükleri müddetçe sonlulardır. Hangi ölçüde birlikte ve birbirlerine bağlı olarak ele alınırlarsa o ölçüde sonsuzlukla ilişkilendirilebilirler. “Burada farklılığın sönmediği ama yine de hepsinin kaldırılarak-içerildiği [*Aufhebung*] bir birleşme vardır.”³⁵

2. Hegel'de Tanrı Bilgisi

Hegel, mutlak tinin kendini bilme girişimlerini üç aşamada ele alır. Bunlardan ilkinin sanat, ikincisini din ve üçüncüsünü de felsefe olarak konumlandırır. Her ne kadar gerçekliği gerçek şekli

32 Vancourt, *Hegel'in Din Felsefesi*, 64-65.

33 Hegel burada sonluluğa ait Kantçı kategorileri dinin nesnesine basitçe uygulayan düşünceyi eleştirmektedir. Bu dolaysız bilmeyi merkeze alan düşüncelerin dolayım ve dolayım dışı biribirinden mutlak biçimde ayrı ele alınmasında ortaya çıkmaktaydı. Tanrı'yı bilmeye kapatmak böylece bir din felsefesini yani Tanrı'ya dair felsefi düşünceyi eleştirmek için bu sonlu kategorileri kullanıyorlardı.

34 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 173.

35 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 173.

içerisinde görmek, felsefenin kavramlarla ilgileniyor olmasından dolayı yalnızca felsefede olanaklı olsa da bu durum felsefenin sanat ve din olmaksızın var olabileceği anlamına gelmez. Elbette felsefe, sanat ve dinden üstte yer alır ancak sanat, din ve felsefe sırasıyla birbirini kaldırarak-ıçırma (*Aufhebung*) ilişkisinde tamamlayan biçimde düşünülmelidir. Sanat, din ve felsefe aynı şeye ilişkin içerikle ilgilidir, hepsi de mutlağa yönelmiştir; “ama din bunu kendine özgü bir yolla yapar ki bu yol estetik deneyim veya kavramsal düşünmeye [refleksiyon] indirgenemez.”³⁶ Hepsinin kendine özgü, birbirini tamamlayan bir yanı vardır. Bu yüzden ona göre din, felsefeye yetenekli olmayanların mecbur kaldığı bir alternatif olarak görülemez.³⁷ Bilakis din, tinin kendi bilgisinin ikinci aşamasıdır ve gerçekliğin bir yönünü ifade ettiğinden gereklidir. O, bu sebeple *Din Felsefesi Dersleri*³⁸’nde felsefenin en üst çalışma alanını din felsefesi olarak belirler. Diğer yandan yine kendisinin derslerdeki şu ifadesi bu düşüncenin aksini gösteriyormuş gibi görünebilir:

Din herkes içindir. O herkes için olmayan felsefe gibi değildir.

Din tüm insanların gerçeğin bilincine vardığı yoldur.³⁸

Yine de bu ifadelerde Hegel’in söylemek istediği dinin felsefeden aşağı seviye bir uğraş olduğu ve yalnızca felsefeyle ortaya konabilecek gerçekliği felsefeyle ilgilenmeye yeterli olmayan insanlara anlatabilmenin bir yolu olduğu değildir. Ona göre:

...felsefi düşünme de, özü itibarıyla bizim için otorite olan “mutlak”a doğru yönelmiş olabile de ve aslında böyle bir düşünmenin gerçek içeriğini kavramaya dini düşünmeden daha uygun olsa da dinin yerini alamaz” çünkü “din kişinin tanrısal deneyimsel olarak “yükselişi”dir; felsefe bunu yalnızca “düşünce”de yapabilir ve ilkesel olarak, gerçek dinin sağlayabileceği tanrısal ile duygusal, kişisel özdeşleşmeyi sağlayamaz.”³⁹

Hegel’e göre dini bilinçte gerçeklik tasarım biçiminde kavranmaktadır ve ancak felsefe aracılığıyla bu tasarımlar kavrama çevrilebilir. Felsefede dinin tasarımındaki gerçekliğe ilişkin imgeler, eğretilmeler ortadan kaldırılır yalnızca onun gerçek biçimini veren kavram söz konusudur. Bu sebepten Hegel’e göre Hristiyan imanının özü ile kendi felsefesinin özü bir ve

36 Pinkard, *Hegel: A Biography*, 578.

37 Bu noktada işaret edilen Rasyonalistlerde görülebilecek türden (örn. Spinoza) bakış açılarıdır. 17.yy ve 18. yy rasyonalistleri akla tam bir güven duydukları için insanın yalnızca kendi aklına dayanarak edinebildiği hakikatlerden başka hakikat olmadığını öne sürdüler. Bunların bir kısmı vahiy de reddetmiş diğer kısmı da peygamberlerce bildirilen vahyin aklın doğru bir kullanımı ile de ulaşılabildiğini söylemiştir. Bu durumda aklını yeterli düzeyde ve doğru biçimde kullanan, tutarlı bir düşünme faaliyeti yürüten kişi için vahiy, aklın ulaştığı sonuçların bir tekrarıdır başka bir şey olamayacaktır. Spinoza bu noktada vahyin ve aklın ikisini de işlevsel görür. Ona göre akıl hakikat söz konusu olduğunda en üst yetkedir. Yine de vahyin bildirdiği öğretiyi de aklın ulaştığı hakikate kıyasla basit olsa da bir itaat talep eder. Elbette bu aklın ahlaki taleplerine yeni bir şey eklemeyiz. Yine de vahiy felsefe için uygun olmayanların yani aklın ahlaki talepleriyle erdemli bir yaşam sürdüremeyenlerin, kurtuluşunu sağlayabilir. Tüm insanlar akıl aracılığıyla yaşamını erdemli biçimde sürdüremez ama itaat hemen herkesin yapabileceği bir şeydir; böylelikle de kurtuluş tüm insanlar için de sağlanmış olur. Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken, 2004, 44-45.

38 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 180.

39 Pinkard, *Hegel: A Biography*, 578-579.

aynıdır. “Hristiyan iman, onun felsefesinin ilk kavranışıdır; bu kavrayış dindarlığın temeli olarak yeterlidir; fakat kavramsal bilgi olarak yeterli değildir.”⁴⁰

Hegel insanın Tanrı'ya dair bilgisini, duygu (*das Gefühl*), tasarım (*die Vorstellung*) ve düşünme (*das Denken*) biçimleriyle açıklar. Duygu sanat, tasarım din ve düşünme felsefeye karşılık gelmektedir. Hegel, din kavramını incelerken, dinin bu üç biçime sahip olduğundan söz etmektedir. Ona göre dinin ilk biçimi olarak duygu gösterilebilir ve bütün sezgiler, tasarımlar vs. hepsi de duygudan kaynaklanır.⁴¹ “Duygular hissedene özne ve duyguyu doğuran nesnede ikiye katlanmanın olmadığı duygulanımlardır. Ben sertliği hissedirim; ama dersem ki ‘Bu nesne serttir,’ bu artık duygu değil tasarımdır.”⁴² Duygu biçiminin önemi dinin özgünlüğü için gerekli olduğundan kaynaklanmaktadır. Yalnızca tasarımdaki, kavramdaki dini öğretiler bu şekliyle kişiye yabancıdır, kişinin o şeyle özdeşleşmesi yalnızca duygu biçimiyle mümkün olur. Dinin de bu yüzden kalp meselesi olduğu söylenir çünkü kalple kastedilen tek tek duyguların geçiciliğine rağmen onda geçici olmayan, sürekli hissedene yapıdır. Tam da bu yüzden dinin kalpte olmasında şaşılacak bir şey yoktur.⁴³ Yine de sayısız duygudan bahsedilebilir ve bu duygular çok farklı içeriklere de sahip olabilirler. Hegel bu yüzden kalbin her şeyin kaynağı olduğunu unutmamak gerektiğine dikkat çeker. Kötülük, nefret vb. hatta hayvanlara tapınan dinsel hissiyat da duygunun kapsamında yer almaktadır.⁴⁴ O halde duygunun içeriğinin Tanrı'dan başka şeyler olması da gayet olanaklıdır. Bu sebeple de Tanrı'yı duygu biçimiyle sınırlamanın olanaksız olduğunu söylemek gerekir. Eğer Tanrı duyguyla sınırlanırsa Tanrı da duygunun içerik olarak aldığı diğer şeylerle aynı düzeyde, o türden bir şey olacaktır.

Duygu biçiminin esas sorunu bu biçimin, içeriğinin gerçekliğine ilgisiz olmasıdır. Yani var olmayan bir şey için de bir duygudan söz edebilir. Duygu bir şeyin gerçekte var olduğunu garanti etmez. Bu durumda Tanrı'yı hissetmek Tanrı'ya ve onun doğasına ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Bu biçim Tanrı'nın varlığına dair hiçbir şeye işaret etmemektedir: “Duygu biçimine sahip olmak bir şeyi doğrulamak için yeterli değildir, bu içeriğe bağlıdır.”⁴⁵ Yani duygu biçiminde Tanrı'nın mutlaklığı ve evrenselliği olumsuzluk dahilinde bulunmaktadır.

Hegel duygu biçiminin bu sorunlarından zorunlu olarak tasarım biçimine geçiş yapar. Ona göre ilk aşamanın yani duygunun öznelliğine karşın tasarım aşaması nesnelidir: “İnsanlar hayvan olmadıkları için duygunun içeriğini, karşılarındaki bir nesne haline getirerek duygunun ötesine ilerlerler. Böylece dinin ikinci biçimi tasarımdır.”⁴⁶ Duygunun önemli özelliği duygunun içeriği olan şeyle özdeşleşmekten tasarımın önemli özelliği de Tanrı'dan söz etmenin ilk biçimi olmasıdır. Kavramsal bilgiye geçmeden önce henüz tasarım aşaması söz konusudur: “İnsanlar

40 Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken, 2004, 49.

41 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 465.

42 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 465-466.

43 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

44 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

45 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

46 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

için Tanrı birincil olarak tasarım biçimindedir.”⁴⁷ Hegel tasarım biçimini de bir düşünce olarak görmektedir çünkü içerikleri aynıdır ve tasarımın nesnel bir yanı da bulunmaktadır ama yine de o aşamada bunun bilincinde değildir. Bu yüzden de Hegel onu felsefenin saf kavramından düşünce olduğunun bilincinde olmayan düşünce olarak ayırır. Din çeşitli semboller, imgelere dayanan anlatımlar, benzetmeler ile ortaya çıkar. Bu türde bir anlatım dinin kendine özgü yanısıdır. Dinler bu yolla esas içeriğe işaret etmekteledir. Söz gelimi İsa'nın İncil'de Tanrı'nın oğlu biçimindeki anlatımı kişiyi mutlak içeriğe yükseltmektedir. Yine de mutlak kesinlik içerisinde yansıtamamakta ancak bunu içerik alan bir ilişkiye gönderme yapmaktadır. Böylelikle tasarımsal ifadeler içerik olarak aldığı mutlağa gönderme yapmakta onun ilişkilerini ifade etmektedir. Tasarım için söylenebilir ki o, “dinsel bilincin ‘nesnel yanı’yla ilişkilidir; duyulur imgelere, bir öyküye (mitsel, kutsal) katılır ama – söz gelimi Tanrı'nın oğlunun ölümünün ve dirilmesinin tasarlanması- özellikle spekülatif bir içeriğe, öykünün harekete geçirdiği “evrensel güçler”e doğru bir işaret yapar.”⁴⁸ Hegel'e göre din benzetmelerin, sembolik anlatımların alanıdır, onda hikayeleştirme eğilimi vardır. Felsefeyle aynı içeriği ele almalarına, onu anlatmalarına rağmen bunu kavramsallıktan uzaklaşarak yapar. Hegel bu konuda tasarım aşamasının konumuna şöyle açıklık getirir:

Tasarım, dini içeriğin evrensel bilince ulaşma biçimidir. Ama o henüz içeriklerin gerçek biçimi değildir; gerçek biçim sadece kavramda bulunmaktadır. Bir yanda tasarımda kapana kısılanlar o, kavrama dönüştüğünde içeriklerin yitirildiğinden şikâyet ederler diğer yanda da Aydınlanma, sadece tasarımı değil [onunla taşınan] dogmayı da reddederler. İki taraf da içerikleri biçimden ayırmaya yetenekli değillerdir.⁴⁹

Hegel'e göre Tanrı'ya ilişkin bilgimizin biçiminin son aşaması düşünme olarak gösterilir. Onun için din ve düşünme arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin fark edilmesi de dinin yalnızca insana özgü bir şey olduğunu görmekle mümkündür. İnsanın kendine has tarafı düşünmek olarak ele alınırsa Tanrı'nın da düşünme için olduğu görülebilir. Düşünmeyi dışarıda bıraktığımızda insan da eksiktir. İnsanın yaşamında, insanlık tarihinde ortaya çıkmış ne varsa hepsi düşünme aracılığıyla mümkün olmuştur.

Hegel için “asıl nesnel olanın dikkate alındığı aşama” olan düşünme mutlak içeriğin temelidir ve aynı zamanda Tanrı'nın bir edimidir; düşünme Tanrı'nın anlaşılmasının da en etkin yoludur. Onun 1827 derslerinde düşünme biçiminin tasarımla ilişkisini ele aldığı kısımdaki ifadeleri düşünme biçiminin özelliklerine açıklık getirmektedir:

47 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 396.

Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedi'sinin* ilk paragraflarından bahsettiklerinden hareketle onun dinde hâkim olan eğretilmelerle anlatılan Tanrı yani gerçekliğin, felsefede tasarımlar olmaksızın saf bir kavramsallaştırma yoluyla ifade edildiğini düşündüğü anlaşılabilir. “Din felsefeyle aynı mutlak içeriği dile getirir ama kavramsal olmayan bir biçimde ve pek fazla imgeye dayanmayan bir biçimde yapar bunu: mutlak olmayan bir söylemdir, çünkü tipik bir mutlaktır.” Bkz. (Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, 120)

48 Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, 121.

49 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466-467.

Tasarımda her şey her şeyle rahatlıkla yan yana yer alır: insan özgürdür ve aynı zamanda bağımlıdır; dünyada iyi olduğu kadar kötü de vardır. Düşünmede aksine bu şeyler birbirleriyle ilişkilidirler ve böylece çelişki görünür hale gelir. Düşünmeyle birlikte devreye giren kesin kategori zorunluluktur. Tasarımda boşluk vardır. Düşünme onun zorunluluğunu bilmeyi talep eder.⁵⁰

Doğru bir içerik olarak Tanrı elbette tasarımda mevcuttur. Tasarım biçimi Tanrı'nın olduğunu söyleyebilmektedir. Ancak içerik doğrulanamamaktadır. Düşünme biçiminin farklılığı burada ortaya çıkar. Tanrı, düşüncenin içeriği olduğunda artık onun varlığının neden zorunlu olduğu da biliniyor olmalıdır. Düşünme aşamasında içerik olan şeyin varlığı ve ne olduğu zorunlu olarak öyledir. Eğer bu koşul sağlanmıyorsa içerik henüz düşünme biçiminde ortaya çıkmış değildir. Bu bağlamda tasarım için bir içerik neyse odur. Onun diğer şeylerle ilişkisi tasarımda bulunmaz. Bu sebeple tasarımda her şey birbirleriyle herhangi bir ilişkiye girmeksizin bulunur. Tasarımdaki belirlenimler bir bütüne ait olabileceği gibi ayrı da olabilir. Tasarımda bir belirlenim başkasıyla çelişiyor görünüyorsa bu belirlenimlerin birbirleriyle ilişkisi ortaya konulmadığından onlar tek bir içeriğe ait olamaz gibi görünür. İşte bu çelişkinin çözülüşü düşünme biçiminde mümkündür; biri var olmadan diğeri var olamaz.⁵¹

Tasarım için sonlu “ne olduğu”dur. Ama düşünme için sonlu sadece kendi başına var olmayan, bunun yerine kendi varlığı için başka bir şeyi gerektiren ve bir başkasının aracılığıyla var olan türde bir şeydir. Genel olarak düşünme için ve daha kesin olarak kavrayış için dolayimsız hiçbir şey yoktur. Dolayimsızlık, içeriğin kendisiyle basit ilişkisinde bilindiği tasarımın temel kategorisidir. Düşünme için hiçbir şey dolayimsız değildir ama sadece dolayımın özsel olduğu türde olan şey vardır.⁵²

Buradan da açıkça anlaşıldığı üzere Hegel için dolayimsızlıktan kurtuluş ancak düşünme biçimine ulaşmakla mümkündür. Tasarımda olan dolayimsızlık düşünme biçimiyle ortadan kaldırılmıştır. Tanrı'nın evrenselliği ve mutlaklığı da bu biçimde olumsuzluktan çıkmış ve zorunlu hale gelerek sağlama alınmıştır.

Sonuç

Hegel'in Tanrı bilgisine ilişkin düşünceleri önemli ölçüde rasyonel teoloji, Kant ve dolaysız bilgiye dayalı teoloji anlayışlarının eleştirisiyle şekillenir. O kendini rasyonel teolojinin benimsediği akıl anlayışından ayırmaktadır. Ona göre rasyonel teoloji Tanrı'yı bilmek istememektedir. Tek yaptığı onun var olduğu bilgisiyle yetinmek ve onu bilmek için isteksiz olmaktır; Tanrı'nın ne olduğu ise yanıtızsızdır. Oysa deizme götüren bu yaklaşım Hegel için kabul edilemezdir. Böyle bir Tanrı soyut, boş ve içeriksizdir. Jacobi ve dolaysız bilgiyi öne çıkartanların ise dolayım ve dolaysızlığı aşılmaz bir boşlukla ayırma hatasına düştüklerini düşünmektedir.

50 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 406.

51 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 406.

52 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 406.

Bu yaklaşımlarıyla onlar yaşayan bir Tanrı'yla ilişki yerine bilinmeyen bir Tanrı'nın belirsiz varlığını onaylamakla yetinirler. Hegel, Tanrı'nın bilinmesi gerektiğini düşünür ancak bu onu sadece nesnesi edinmekle yetinen ve orada sabit kalan, özne ve nesnenin özdeşliğine ilerlemeyen bir bilme değildir. Öznenin nesnesine dönüştüğü ve nesnenin özneleştiği bir bilmedir. Hegel insandan, Tanrı'ya yükselmesini talep etmektedir. Bu Tanrı'ya yükseliş dini deneyimdir. Din insanın bilincinin Tanrı'yla ilişkisidir. Bu ilişki de Tanrı'ya yükselişi, insan tininin Tanrı'ya doğru hareketini içermektedir. Bu hareket insanın Tanrı'yı bilmesi ama aynı zamanda Tanrı tarafından bilinmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Böylece Tanrı'ya yükseliş aslında tek yönlü bir hareket değildir; aynı zamanda Tanrı'nın insana doğru hareketi de söz konusudur. Yani bu yükseliş Tanrı'nın insana doğru inmesini de imlemektedir. Burada aslında tek bir hareketin iki yüzünden bahsedilmektedir. Hegel için din, -felsefenin kavramsal kavrayışından sonra- mutlak tin ve sonlu tinin bir ama farklı olduğu ayırmadaki birlik olarak tin kavramını en iyi ifade eden alandır. Kişi burada ilk etapta dolaysız bilmede başlangıç yapacaktır. Yine de bu iman sırasıyla duygu, tasarım ve düşünme aşamalarına ilerleyecektir. Duygu içerik olarak aldığı Tanrı'yla özdeşleşmeyi sağlasa da onun varlığına dair bir şey söylemediği ve onu diğer her şeyle aynı düzeye çektiği için yeterli gelmeyecektir. Tasarım ise duyguya göre nesnel olsa da henüz içerik olarak aldığı şeyi netlikle verememektedir. Nihayet düşünmede dolaysızlıktan kurtulmak mümkün olacak ve bu sayede teolojideki yaygın anlayışın içeriksiz ve boş bir soyutlama olan ölü Tanrı'sından daha fazlasının olanaklı olduğu görülebilecektir.

Hegel bu yaklaşımıyla gerçeğin bilgisine karşı kayıtsız kalan ve onu bilmek istemeyen anlayışlara, bu anlayışların aksinin mümkün olduğunu gösterdiğine kanaat ettiği bir alternatif sunmaktadır. İnsan aklını tanrısal olanla ayrı olarak konumlandırmak ve insan aklının bilgisine bir sınır çekmek çelişkilidir. Ortaya konulan insan aklı, belirlenmesiyle olumsuzunu, onun sınırlarının ötesindekini dışlamaz, onunla sınırlanmaz aksine onunla vardır ve onunla belirlenmiştir. İnsan, aklın sınırları gibi görünen alanın dışına doğru her erişmeye çalıştığında gerçekte bir dışa erişmeye çalışmamaktadır; o, kendi kendini bilmekte, kendini Tanrı'ya yükseltmektedir. Dinin içeriği irrasyonel ya da numenal değil insanın yükseldiği, iman, duygu, tasarım ve düşünme biçimleriyle de ortaya koyduğu bilinebilir bir şeydir. Hegel Tanrı'ya ilişkin bilgiye yaklaşımıyla Kant'ın bilgiye getirdiği sınırları yıkmış, bilinci hakikate (*Wahrheit*) kapatan anlayışı ortadan kaldırarak bilincin gerçeği gerçek şekliyle gördüğü bir dizgede dini ve onun içeriğinin bilgisini, felsefeye ve felsefenin düşünme biçimine götüren yolda konumlandırmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar / References

- Hegel, G. W. F. *Anabatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2014.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume I, Introduction and The Concept of Religion*, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, ed. P. C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1984.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. "Felsefi Teolojiye Giriş" çev. M. S. Reçber, *Felsefe Dünyası*. 40, Şubat 2004, 148-164.
- Kervégan, Jean François. *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2011.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken, 2004.
- Leighton, J. A. "Hegel's Conception Of God", *The Philosophical Review* 5-6, Kasım 1896, 601-618.
- Neiman, Susan. *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 149-150.
- Pinkard, Terry. *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Stewart, John. *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Vancourt, Raymond. "Hegel'in Din Felsefesi", *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2001.